

# A LELKIISMERET PROBLÉMÁJA NIETZSCHE MORÁL-TIPOLÓGIÁJÁBAN

---

KISS ENDRE

(**B**EVEZETŐ MEGJEGYZÉS) Eddigi munkáinkban Nietzsche teljes morálkritikáját elsősorban a materiális és a formális etika tipológiai keretében dolgoztuk fel. Mégsem erre a kettősségre utal a címben szereplő „moráltipológia” fogalom, hanem a *Jenseits von Gut und Böse* 186. paragrafusára, ahol Nietzsche egy teljes új filozófiai moráltudomány alapjainak lerakását írja körül, amit „tipológiá”-nak („Typenlehre”) nevez. Mindez erőteljesen ráutal arra, hogy Nietzsche erkölcsfilozófiájának, de akárcsak morál-genealógiájának összessége is, már valóságos erkölcsi tudomány-rendszer körvonalait sejteti.

Nietzsche morálfilozófiájának a lelkiismeretre vonatkozó perspektíva-gazdagságából a tervezett előadás három problémakörre összpontosít: 1) a nietzschei lelkiismeret-fogalom funkcióváltozása Nietzsche középső (*Emberi, nagyonis emberi*) és harmadik (*Túl jön és rosszon*) között; 2) a nietzschei lelkiismeret-fogalom (ebben az esetben a *harmadik* korszak felfogását vesszük alapul) tipológiai igényű szembeállítás a korai felvilágosodás és a korai protestantizmus lelkiismeret-felfogásával; 3) a lelkiismeret nietzschei kritikája és egy új típusú lelkiismeret körvonalainak megalapozása.

\*

Az „értékelés”, az „átértékelés” és a morálkritika, illetve az erkölcsfilozófia szinte megkülönböztethetetlenül szövik át egymást Nietzsche második és harmadik korszakában. A lelkiismeret témává válása az értékelés szélesebb szövegösszefüggésének, maga az értékelés a történelemszemlélet egy igencsak forradalmi változásának terméke. Talán meglepő, hogy az érték-probléma a maga tiszta formájában a filozófiában a 19. század végén jelenik meg.<sup>408</sup> Olyan érték-probléma ez, ami nem közgazdasági és nem matematikai, és a nagy fejlődési folyamatokat szem előtt tartva még az is feltételezhető, hogy

---

<sup>408</sup> Igen egyértelműen értelmezi ezt Jonas (Hans Jonas, *The Genesis of Values*. Chicago, 2001. 20.).

Az értékfogalom ilyen önállósulása nagyon hasonlít ahhoz (és ez érdekes tudományelméleti lehetőségre hívja fel a figyelmet), mint ahogyan ma például a *tudásfogalom* önállósodik és kifejlődik. Ebben az esetben is az derült ki, hogy egy kivételesen fontos és középpontinak tartott témakörrel kiderül, hogy alig vannak önálló filozófiai előzményei.

egyik terület sem játszott nagy szerepet ennek a sajátosan új érték-problémának a kialakításában.

A nagy történetfilozófiai váltás egyik hatalmas összetevője a vallásos világkép átmenete evilági világképekbe, de ezzel együtt egy erre emlékeztető (ezzel nem egyszer látszólag azonossá is váló) és mégis lényegileg különböző folyamat, a történetfilozófiai alapszemlélet átmenete a klasszikus idealizmus univerzális történelemfilozófiájáról a jelen történetfilozófiai felértékeléséhez. Nagyon metaforikusan szólva ez a történetfilozófiai paradigmaváltás magyarázza, hogy a modern értékelés problémája miért nem Kantnál (és a Kant-utániságnál) és miért Nietzschénél és Webernél válik középpontivá. Mindezek az összefüggések a filozófiatörténet részletkutatásaira tartoznak, de az sem csoda, hogy a nagy kiindulópontok problémátörténetileg még össze is keveredhetnek (így például az igazán modern pozitivista értékszemlélet, amelyik felismeri Kant eredeti törekvéseit, sokban elismeri Kantot saját elődjének.<sup>409</sup> Mindamellet még a helyesen értett (azaz a kant-utáni univerzális történetfilozófia kontextusába beállított, a modernséget meghatározó történetfilozófiai jelen-moddal kompatibilissá tett) Kant sem alkalmas egyértelműen a modern értékprobléma megalapozására. Egyrészt Kant túlságosan komplex az etika mozzanatainak felépítésében, másrészt túlságosan be van építve az értékelés problémája a három kritikát összekapcsoló fogalmiságba, harmadrészt az etikai értelemben „abszolút” meghatározások Kantnál ugyan kategorikusan nagyon „finomak”, azaz nem – nyíltan vagy közvetetten – metafizikaiak; ezért a valóságos hermeneutikai folyamatban igen kevés esélyt adhatunk a kant-i „nem metafizikus metafizika” helyes megértésének. Ezek a terminológiai nehézségek azért játszanak nagy szerepet az újkori érték-problematika megalapításánál, mert bizonyos értelemben az értékfilozófiai terminológia maga az értékfilozófia. Ha nem lehet például elvárni, hogy egy metafizikán túli abszolútum fogalma az etikai szférában át tudjon törni, ez megpecsételi egy adott gondolatrendszer gyakorlati filozófiai alkalmazhatóságát.

Rövid kitérőnk a történetfilozófiai paradigmaváltásra azzal kell lezárunk, hogy ameddig az univerzális történetfilozófia modellje (ideáltipikusan Hegelben megtestesülve) uralkodik, addig nincs külön szisztematikus hely az értékek egy önálló filozófiai reflexiójának, mégpedig egyszerűen azért nem, mert azokat a történelem univerzális folyamatai határozzák meg. A paradigma-váltás után, amikor a jelen bizonyos elemei állandósulnak és ezen a szálon a jelen válik történelemmé, nyomban kialakul az értékfilozófia szisztematikus helye, az értékelés szükségessége és színre lépnek az értékelés legfontosabb aktorális szereplői is. A történelem (jelen) új értelmezésében meghatározó

<sup>409</sup> Olyan kiemelkedő és egymástól eltérő személyiségei ennek az irányzatnak, mint Guyeau, Dühring, Nietzsche vagy Weber.

jelen-modell lényegét a tények és értékek szétválasztását (amely egyébként elég látható módon utal is már az érték-probléma önálló felbukkanására) Joas kísérletében például úgy értelmezi, mint ami az „igaz” és a „jó” addig „metafizikus”-nak tételezett egységét váltja fel. Mindez azt jelenti, hogy Joas a jelen-modellt nem az azt közvetlenül megelőző univerzális történetfilozófiai modellel (ideáltípus: Hegel), hanem a középkori metafizika valamelyik ideáltípusított módon leírt változatával (ideáltípus: Aquinói Tamás) veti egybe. Ennek ismét különös jelentősége van mind Nietzsche etikájára, mind általában vége az etikára nézve. A jelen-modellt (és az annak talaján önállóvá váló értékfilozófiát) meglehetősen szelektivitással hol az őt (történetfilozófiaiilag közvetlenül megelőző) univerzális történetfilozófiával, hol pedig a középkori típusú metafizikával hozzák kontrasztív kapcsolatba, sőt, a jelen érzékelése nem a megelőző korábbi szakasszal, hanem mindig egy idealizált pre-modern kapcsolattal kerül döntő összevetésre.<sup>410</sup> A modern elveszíti saját valóságos történetét. A modern minden újabb lépése nyomban a középkorral való összevetést hívja életre, mintha nem választaná el már a középkori világtól egy sor átmeneti történeti fázis.

Nietzsche, mind filozófiájának egészében, mint morálfelfogásában a történetfilozófiai jelen-modellnek nemcsak szerves része, de annak egyenesen kivételes protagonistája is.

A genealógia általános fogalma és szemléletmódja ugyanúgy része a történetfilozófiai paradigmaváltásnak, mint az értékfilozófia önállósodásának imént leírt folyamata. A genealógiai kérdésfeltevés sajátos szcientista irányzat, a maga igazságtartalmával azonban mindenkor közvetlenül befolyásolja magát az etikai diszkussziót is. Ez a sajátos „áthatás” részben származott csak az erkölcs genealógiájának sokkoló összefüggéseiből, de mint más munkáinkban emellett érveltünk és még szeretnénk is érvelni, még ennél is nagyobb mértékben következett abból, hogy maga a társadalom nem volt felkészülve az erkölcsi diszkusszió ilyen sebes differenciálódásának és tudományelméleti kiteljesedésének folyamatára. Így, nem tudta elválasztani a szűkebben genealógiai, a „köz”(társadalom)- és az egyéni erkölcs diszkussziójának elemeit. Ki lenne erre csattanósabb példa, mint maga Nietzsche, akit sorozatosan címkéztek im- és amoralistának makulátlanul transzparens genealógiai vizsgálatainak eredményei miatt. Ez egész egyszerűen azt jelenti, hogy Nietzsche morálgenealógiai gondolatmeneteinek eredményeit, de adott esetben még

---

<sup>410</sup> Ezért az oly gyakori keveredés relativizmus és kontingencia között is (ami nem kis mértékben a közvetetten az etikai modell mögé helyezett történet szemléleti modell következménye). A középkori metafizika-modellt leváltó univerzális történetfilozófia a történeti relativizmus irányában mozdul el, az ugyanabba a leváltó helyzetbe kerülő jelen-modell relativizmusa eljuthat a kontingencia alapviszonylatához is.

egyes részleteit is, Nietzsche saját „etikájá”-nak adták ki (ez maga is elég transzparens példája már az erkölccsel hirtelen, áttörésszerűen foglalkozó tudományok határai iránt megnyilvánuló mélységes ignoranciának).

Ez egy kicsit hasonlít ahhoz, hogy a kritícista konceptusú szöveget is lehet ontológiaként vagy metafizikaként olvasni, és a háttérfeltételeknek ezek a változásai tökéletesen átalakítják egy-egy adott szöveg értelmezési lehetőségeit. Ahogy tehát egy kritícista felfogású szöveget nem lehet ontológiaként olvasni, az erkölcs genealógiájának megállapításait sem lehet egy szisztematikus etika vagy éppen egy egyéni erkölcsi ajánlás konceptusaként kézbevenni. Azért kell újra meg újra visszatérnünk erre a problémára, mert elsősorban ez vezetett filozófiai-hermeneutikai szempontból Nietzsche számtalan hamis olvasatához. A „hamis” és a „helyes” Nietzsche közötti választásnak egyébként nem is az a legelsőrendűbb vetülete, hogy egy filozófus életműve intellektuálisan és morálisan hamis megvilágításba kerül (annak az életműre vonatkozó összes utólagos szankciójával együtt). Még ennél is fontosabb az, hogy maga a kor, a szellemi élet kerül abba a helyzetbe, hogy a stigmatizálás miatt ne dolgozhassa fel az életmű lényeges felismeréseit. Mindennek következtében a történelmű léptéki vesztes nem annyira a gondolkodó és annak utóélete, de azok az egymást követő, hosszabb-rövidebb történelmi korszakok, amelyek nem recipiálhatták nyilvánosan egy-egy filozófiai életmű hatalmas eredményeit (helyett a permanens, végső soron politikai és ideológiai motivációjú vitákban az életmű fontos elemeit kényszerűen redukálni és szimplifikálni voltak kénytelenek).<sup>411</sup>

Nietzsche filozófiai specifikuma a genealógiai vonatkozásában ismét összekapcsolódik történetiszemléleti, s ezen át természetesen történelem-filozófiai beállítódásával, s ez a sajátosság nagy mértékben hozzájárul az egész nietzschei filozófia valódi eredetiségéhez. Nietzsche-t ugyanis a genealógia vonatkozásában is a jelen valóságos létrejövele és ezen át a jelen pozitívítása érdekli. A jelen keletkezésében kilép az állandó történelmi „Entzauberung” varázsköréből, amelynek szükségszerű következménye az a szenvedéstörténeti összefüggés, hogy mindig vesztesnek érezzük magunkat a jelen olyanként való létrejövele miatt, mint amilyené az vált.

Nietzsche lelkiismeret-fogalmának fő változatai alig állnak kapcsolatban a filozófiai hagyomány kvázi-teológiai, értékfilozófiai vagy erkölcsi eredetű más lelkiismeret-fogalmaival. Ez nem azt jelenti, hogy Nietzsche filozófiájából hiányozna a lelkiismeret klasszikus fogalma, nagy mértékben hiányzik azonban ez a lelkiismerettel explicit módon foglalkozó gondolatmenetekből.

---

<sup>411</sup> Klasszikus és ideáltipikus történelmi példa, hogy 1968 teljes szellemi és intellektuális küzdelmeit érdemileg Nietzsche nélkül vívták meg, nem kis tényező ez egy kultúrkritikus marxizmus esetében.

A korai modernség évszázadaiban, elsősorban a tizennyolcadik században a lelkiismeret a nembeli emancipációs folyamat meghatározóan új és emancipatív mozzanata volt. A Nietzsche által – elsősorban genealógikusan rekonstruált lelkiismeret-fogalom nem látja a valóságosan létező lelkiismeretet sem nem újnak, sem pedig emancipatívknak. **Mindez, s ezt nem lehet elégségesen hangsúlyoznunk, nem a nietzschei filozófia, de a nietzschei szigorúan genealógikus módszer következménye.**

Már a lelkiismeret-fogalom *alkalmi* használatánál is feltűnik, hogy Nietzsche gyakran használja a lelkiismeret fogalmát még a filozófiai fogalomnál is tágabb értelemben, az önmagunkról való tudás és az önmagunkhoz való viszony széles értelmében. Ez az önmagunkról való tudás állandóan és folytonosan kíséri összes cselekedeteinket, reagálhat pozitívan vagy negatívan.

A lelkiismeret az önmagunk kontrollálta erkölcsi tudatosság kiterjesztése differenciált és komplex területekre, a valóság egy fajta átmoralizálása, amelynek során nem egy morálisan hangsúlyos aktusnak kell megjelennie az adott konkrét tevékenység gyakorlásában, de magának az objektivációnak, a műnek, kell utólagosan felmutatnia az őt létrehozó tevékenységben a „lelkiismeret” mozzanatát.

A lelkiismeret szempontjának belevitele az emberi tevékenység objektivációinak minősítésébe *Zalai* Béla értelmében a „rendszerezés”-mozzanata, a nietzschei filozófia legnagyobb újításainak egyike. Egy ilyen kiemelkedő jelentőségű alkalmi előfordulása a lelkiismeret-fogalom értelmezésének az, amikor a „nyelv, a stílus és a jóhangzás” „lelkiismeret”-ről értekeznek.<sup>412</sup> A konkrét kiindulópont a német reformáció prédikátorainak arról a képessége, hogy ismerjék egy „szó súlyá”-t, egy ilyen prédikátornak volt egyedül „lelkiismeret a fülé”-ben (*Gewissen in seinen Ohren*)<sup>413</sup>

---

<sup>412</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, § 247

<sup>413</sup> Csodálatosnak nevezhető és finoman áttételes utóéletet ért meg ez a nietzschei terminológia Elias Canettinél (akinek Nietzsche-höz való viszonya amúgy is számos izgalmas kérdést vet fel, ld. erről, Kiss Endre Does Mass Psychology Renaturalize Political Theory? On the Methodological Originity of „Crowds and Power”. In: *The European Legacy*. Volume 9. Number 6. December 2004. 724–738). Önéletrajzi trilógiája egyik kötetének Canetti a *Die Fackel im Ohr* (Fáklya a fülben) címet adta. Ez a megfogalmazás számos önmagában is heurisztikus érvényű és erejű szálon kapcsolódik Nietzsche elemzett megfogalmazásához. A *Fackel* (Fáklya) Karl Kraus intézményszámba menő folyóiratának címe. Ez volt az a folyóirat, amely a nyelv (mind az irodalmi, mint a politikai, mind pedig a köznyelv) jelenségeit a legmagasabb lelkiismeret mérlegére vetette. A nyelv lelkiismereti funkcióját Canetti azonban még azzal a mozzanattal is komplexebbé teszi, hogy utal Kraus híres „felolvasó” rendezvényeire, azaz a nyelv lelkiismereti rangra emelésének

A nietzschei lelkiismeret-fogalom középponti változatát azonban, mint erre *Bevezetőnkben* is utaltunk, a lelkiismeretre irányuló *genealógiai* vizsgálódások teszik ki. Amíg ott elsősorban azt emeltük ki, hogy a genealógiai perspektíva ilyen fontosságának meg nem értése milyen hatalmas eltorzuláshoz vezetett az egyetemes Nietzsche-recepciónak, most e genealógiai megközelítés *pozitív* sajátosságaira térnénk ki.

Nietzsche genealógiája a modernségben uralkodó lelkiismeret jelenségét egy perspektíva alá rendeli, amit pozitív genealogikus módszerrel hoz létre. Mind történetileg, mind szisztematikusan homogén és koherens ez a felfogás. Az újkori lelkiismeretet (így ld. az *A morál genealógiája*, II/3 §) „késői gyümölcs”-nek tekinti (ez az alapállás természetesen nagy mértékben részes abban, hogy ez a genealogikus lelkiismeret-értelmezése annyira kikerüli az újkori pozitív lelkiismeret-diszkusszió áramait). Genealógiai szempontból Nietzsche számára a lelkiismeret eredetileg a társadalmi emlékezet-teremtés véres mechanizmusaiból alakult ki, eredetileg (Nietzsche maga is használja ezt a fogalmat) *mnemotechnika*. Az emlékezet társadalmi (érdemileg persze politikai, sőt, *Foucault* terminológiáját használva „hatalmi”) kiépítésének *antropológiai* alapja van: az ember antropológiai megalapozottságú „feledékenység”, az egyes pillanatokra széteső létezése. Az ember, eredeti antropológiai meghatározásai alapján, nem „emlékező” lény, s mint Nietzsche kifejezi, alig volt az emberiség történetében borzalmasabb processzus-sorozat, mint amelynek során az emlékezésre „érdemes” társadalmi tabukat a társadalom bőrébe (nem egyszer szó szerinti értelemben) beleégették.

A lelkiismeret (és általában a morál) genealógiája váratlan bepillantást enged a Nietzsche nyáj (Herde)-fogalom kialakulásának történetébe is. Széles körben osztott, valójában alig felülvizsgált vélekedés, hogy ez a nyáj-fogalom az emancipálódó individuum, a szabad szellem és e szellem számos alakváltozatának ellenfogalma. Ez számos, elsősorban a jelenre vonatkozó, szöveg esetében alapvetően helyes kiindulópont is. A genealógia rekonstrukciójakor találkozunk azonban a „nyáj”-fogalomnak egy mélyebb és éppen fejlődéstörténeti változatával is. Nietzsche ugyanis éppen az emlékezet genealogikus kialakításában, a tabuk rögzítésében (s ami ezzel egyet jelent, a külső kényszereknek a lelkiismeret formájában való belsővé tételében) pillantja meg a „nyáj”-fogalom születését, mi több, ezt olyan új felismerésé-

---

Kraus-nál gyakorolt akusztikus jellegére. A „Fackel” és az „Ohr” között így egy finom és nagyon távoli közvetítési lánc alakul ki: a „fül” képes arra, hogy megértse, „kihallja” a nyelvben kódolt és realizált lelkiismeretet. A „Fackel” a nyelv lelkiismereti használatának exemplárikus folyóirata. A „fáklya a fülben” azonban nem (csak) ennek a két elemnek az egymásra vonatkoztatása, de Kraus szavaltának, felolvasásainak és egyéb recitációinak felidézése.

nek tekinti, amely tartalmában gyökeresen áll szemben saját személyes elvárásaival is. Ez az a pont, ahol szinte bocsánatot kér (magában a filozófiai gondolatmenet szövegében) azért, mert emberekre vonatkoztatja ezt a fogalmat. Ezt azzal a kikerülhetetlen szükségszerűséggel indokolja, amit maga az új felismerés tudományos érvénye és értéke jelent.<sup>414</sup>

A nyáj-morál mindenesetre alapvetően új megvilágításba kerül, mint hatalmas genealógiai örökség, monumentális félelem-potenciál,<sup>415</sup> az így értelmezett nyáj-lét a társadalmi és a történeti félelem létformája.<sup>416</sup> A teljesség igénye vezet minket annak megjegyzésében, hogy nemcsak a "nyáj", illetve a „nyájerkölcs” képzetköre alakul ki a morál genealógiája e megalapozásakor, de az „erős”-ek felfogása is, akik eredeti és meghatározó meghatározása az az „előjog”, hogy „független”-ek legyenek általában az erkölcs, szűkebben pedig a lelkiismeret belsővé változtatott cselekvési motivációitól.<sup>417</sup> Ebben a felfogásban nem csodálkozunk azon, hogy minden morál lényege a hosszú kényszer,<sup>418</sup> amelyben mind a két elem meghatározó. A kényszer elemét a lelkiismeret esetében hosszabban elemeztük- de semmivel sem kevésbé fontos a hosszútávúság elemének kiemelése sem. Ennek jelentőségét nemcsak a genealógus Nietzsche érdemeinek méltatásánál kell fellelnünk. Sokkal fontosabb ennél az átértékelő, a praktikus és pragmatikus Nietzsche ebből kinövő új dilemmája. Ha az erkölcsi attitűdök bármelyike, így a lelkiismeret is, ennyire hosszú távú kijegecesedés eredménye, vajon milyen esélye lehet a modernség (definíciószerűen rövidtávú) spontán vagy éppen akaratlagos folyamatainak ugyanezen attitűdök radikális megváltoztatására. S itt olyan nagyságrendű tényezőkről van szó, mint az emancipáció, az életreform új individualizmusának spontán erkölcsi szükségletei vagy éppen az átértékelő filozófus vagy politikus (!) voluntarisztikusan megújító akarata. A Nietzsche szemében érdemileg már győztes, az emancipáció csodálatos ugrásán keresztülment emberiség hatalmas harapófogóba kerül. Magatartásorientációját és viselkedési mintáit hosszútávú kényszerek alakították ki, ezzel immár manifeszten is létező valóságos szabadságának ténye is dialektikusan fordul szemben.

---

<sup>414</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, § 202 Mindehhez csak azt fűznénk hozzá, hogy újra és újra beigazolódik, hány felesleges filozófiai vitát lehetne elkerülni azzal, ha alaposan elolvsnák a filozófus szövegeit.

<sup>415</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, § 201

<sup>416</sup> Határozottan valószínűsíthetjük, hogy Bibó István politikai félelem-fogalma érintkezik Nietzsche ezen úttörő kezdeményezésével. Bibó rejtett nietzscheanizmusainak kutatása még ma is a kezdeti stádiumaiban tart, nem felesleges azonban arra emlékeztetni, hogy idősebb Bibó István a két világháború között egy sajátos felfogású Nietzsche-monográfia szerzője.

<sup>417</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, § 29.

<sup>418</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, §, 188

Ezzel ismét egy lépéssel közelebb kerültünk Nietzsche saját, valóságos filozófiai problematikájához (azaz nem ahhoz, amit *mások* Nietzsche valóságos problémájának tartanak). Valójában nem a múlt kényszerei akadályozzák meg az emancipált szabadság kialakítását. A konfliktus, a törésvonal tehát már nem a múlt és a jelen, mint elnyomás és szabadság között húzódik. Az igazi probléma Nietzsche számára immár az, hogy az immár valóságos szabadsággal való „élés” válhat lehetetlenné a múlt hosszútávú kényszereinek hosszú felezési ideje miatt.

Ha nem is Nietzsche filozófiájának egészében, de a morál (a lelkiismeret) genealógiájának erős értelmezésében újabb alapvető felismerések jönnek létre. Így a kulturális teljesítményeknek, a művészetnek számos virágját is a morál represszív genealógiája javára írja Nietzsche,<sup>419</sup> de nem kevésbé lényeges új, ismét az egyes alrendszerek viszonyába beilleszkedő felismerés az sem, hogy ebben az esetben és ilyen okok miatt akár a vallás vagy az erkölcs, a lelkiismeret is a hatalomgyakorlás eszközévé válhat.<sup>420</sup> Ezek és az ehhez hasonló, nagy heurisztikus értékű új felismerések további felismerésekhez nyitják meg az utat, jóllehet nem tartoznak már közvetlenül a morál genealógiájának szűkebb területéhez. Közelebbről érinti a létező morálnak a genealógia reflexiójából indított metakritikáját a jelen *pszichológiájának* új értelmezése. Szinkrón és diakrón, prezentista és historista megközelítés sajátos módon találhatnak egymásra a tudományos megismerés menetében. Amíg ugyanis a pszichológia (vehetjük akár annak az *Emberi, nagyonis emberi*-ben használt fogalmát is) a prezentista megközelítés fénysugarában új és ismeretlen terület, amelynek feltárása döntő módon járulhat hozzá a jelen legfontosabb feladatainak történelmi léptékű megoldásához, ugyanez a tárgyi terület, a rettenetes, tabuépítő, „emlékezet”-teremtő intervenciók eredményeképpen az „erkölcsi előítéletek és félelmek” valóságos arzenáljaként lepleződik le. A két megközelítés, amelyek közül egyébként mindkettő teljesen legitim, két különböző pszichológiához vezet, ellentétük példaszerűen testesül meg egyébként az *Emberi nagyonis emberi* és a *Túl jön és rosszon* koncepcióinak eltéréseiben is. Amíg az első műben a pszichológia szükséges elem, a valódi emberi psziché feltárásának terepe, amely megadja azokat az ismereteket, amelyek végérvényesen eredményessé tehetik az új felvilágosodás munkáját, a második mű az emberi psziché szférájában megkövült morális előítéleteket és félelmeket talál. Uralom és engedelmisség nietzschei fogalmai tehát nem politológiai improvizációk egy olyan korszakban, amelyben még nem létezett diszciplináris politika-tudomány, ezek (a természetesen a tárgyat illetően még Nietzsche-nél sem kizárólagos) megközelítések igazi helyüket és adekvát

---

<sup>419</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, §, 188

<sup>420</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, §. 61



tudományelméleti környezetüket a morál nietzschei genealógiájában nyerhetik csak el.<sup>421</sup>

A lelkiismeret genealógiájában tehát e fogalom és jelenség a belsővé tett külső kényszer, vagy ahogy Nietzsche nevezi, a „mnemotechnika” hosszú távú eredménye. Egy szép, szinte költői megfogalmazás szerint az ember, ez a „mesterséges”, „átláthatatlan” és „rejtett” lény „feltalálta a lelkiismeret”-et.<sup>422</sup> A nyelv e váltása perspektívaváltást is jelent. Megjelenik az ember, aki már nem pusztán elszenvédője a hatalom mnemotechnikájának, de be is rendezkedik a genealógia teremtette viszonyok között. Élni és működni kezd a szélsőséges represszió világában (e szélsőséges represszió természetesen nem a napi politikai vagy társadalmi kategóriák szellemében értendő, tehát társadalom-ontológia szöveggörnyezetében kell értelmeznünk), „kibékül” ezzel, sőt, örömet akar találni ebben. Ezzel Nietzsche kijelöli a jó lelkiismeret valóságos funkcióját. Ez természetesen még mindig genealógiai szemléletmód, csak végbement benne egy perspektívaváltozás. Az ember, aki feltalálta (kitalálta?) a lelkiismeretet, természetesen nem maga hozta létre azt. Nem ő volt az emlékezet-kialakító hatalmi beavatkozások szülője, de „alkotóan” alkalmazkodott volt a genealógiában láthatóvá váló represszióhoz (más terminológiával kifejezve: a társadalomontológiai alapviszonylatokhoz). Ez az alkalmazkodás azonban szubjektumot, azaz aktort csinált mind a társadalomból, mind pedig az egyesekből. A lelkiismeret látta el a beilleszkedésnek, az alkalmazkodásnak ezt a funkcióját, sőt, létrehozta az e viszonyok közötti jóérzés érzetét is, Nietzsche akkori spontán és remek nyelvalkotásában azok „élvezet”-t.<sup>423</sup>

A lelkiismeret a „lélek” szerkezetének és valóságának bizonyos „egyszerűsítése, homogenizálása”, amely a későbbi gondolkodásnak egyszerre két, egyenként is kivételesen fontos irányába mutat: a lelkiismeret egyrészt a *kognitív disszonancia* megszüntetésének médiuma (amelyre az emlékezet-teremtő represszió működése mintegy automatikusan hajtana az embert), másrészt a lélek „*ökonómiájának*”, a valósággal való gazdaságossági alapzatú kibékítésének is eszköze.

Még mindig genealógia ez, de már a valódi történeti funkciójába belehelyezett emberi aktivitás genealógiája, ami annyiban már a szó szorosabb

---

<sup>421</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, §.199

<sup>422</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, §.291. – E megfogalmazás visszatalálása a fiatal Nietzsche legfontosabb nyelvi artikulációihoz önmagában is kivételes jelentőségű.

<sup>423</sup> Thomas Mann-nál nagyon mélyen jelenik meg a személyiség önélvezetének e Nietzscheből kiinduló problémája. – Mint a személyiség fejlődését az élvezet és a kibékülés irányába befolyásoló mozzanatok, Nietzsche-nél a lelkiismeret modern formái is „ideológiává”-válnak, melyek „veszély”-t jelentenek a „finomabb tisztesség” kialakíthatósága számára (ez utóbbi fogalom változataira tanulmányunk utolsó részében térünk majd ki). Ld. erről pl. *Jenseits von Gut und Böse*, §. 31).

értelmében „kritika” is, mert emberi magatartásokat és attitűdöket bírál, bár az erős genealógiai komponens miatt ez még mindig nem egyéni magatartásokra értelmezhető közvetlenül. A lelkiismeret egy fajta kibékülés az erkölcs valódi genealógiájának következményeivel. Nem szójáték, ha Nietzsche differenciált megfogalmazásait most úgy akarjuk leegyszerűsíteni, hogy a lelkiismeret arra jó, hogy az ember jó lelkiismerettel éljen együtt a valódi genealógia által megteremtett viszonyokkal (miközben a jó lelkiismeret „jó lelkiismerete” annál is könnyebben megteremthető, mert a társadalmi tudat emlékezetének nem kell feltétlenül emlékeznie a morál valódi fejlődéstörténetére). Újabb paradoxon élezi ki Nietzsche fundamentális felismeréseinek világát: az erőszakos mnemotechnika megteremti az emberiség emlékezetét a tabuk kialakításának formájában, de a mnemotechnikai bevésésre magára már nem kell feltétlenül emlékeznie ugyanennek az emlékezetnek.<sup>424</sup>

A genealógiai szédítő dimenzióiból s nem a korai modernség emancipatív individualizmusából indul ki tehát Nietzsche a lelkiismeret fogalmának rekonstrukciójakor. Ennek egyenes következménye, hogy a lelkiismeret nem a vallási átélésminták hatalmából kiszabaduló autonómia összefüggésében jelenik meg, de – éppen ellenkezően – a lelkiismeret a *homo religiosus* lelkében visszahúzó erő, fék, a „Gewissen” (lelkiismeret) a „Wissen” (tudás) kizárólagos alapul vételének belső akadálya. S jóllehet ebben az összefüggésben Nietzsche kifejtett formában is utal Pascalra,<sup>425</sup> bizonyosak lehetünk abban, hogy ez a felfogás nemcsak Pascal szuggesztív példájának következménye, de elsősorban a lelkiismeret problematikának a mélységesen mély genealógiai összefüggésből való eredeztetéséé.

Az így értelmezett lelkiismeret, ami a legmélyebb szinten a szabad szellem és a „nyáj” közötti megkülönböztetés megalapozása is, életre hívja az általa okozott léthelyzet meghaladási lehetőségeit is. Igen érdekes ezen emancipációs út állomásaként Nietzschének az a megjegyzése az erkölcstörténet néhány fontos állomásáról, amely szerint léteznek olyan erkölcsi felfogások, melyek az egyes aktusokban generálódó lelkiismeretfurdalás elhárítására irányulnak, hiszen ezek a törekvések az egyes iskolák részéről szinte már a nietzschei genealógiai elemeinek közvetett belátásáról tanúskodnak.<sup>426</sup>

Mivel a genealógiai pályáján kialakult erkölcs és benne a lelkiismeret mélyen meghatározza az alapvető emberi magatartásokat, s mint már utal-

<sup>424</sup> A lelkiismeret pozícióinak elfogadása ezért (a jó lelkiismeret, vagy éppen az önérvényesítő pozitivitása mellett) ezért áldozat is, az eredeti szabadságról való lemondás, ezt a kereszténység esetében Nietzsche különösen is hangsúlyozza (*Jenseits von Gut und Böse*, §. 46)

<sup>425</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, §. 45 – Külön érdekessége van annak, ahogy ugyanebben a szövegösszefüggésben Nietzsche Comte „katolikus” pozitívizmusát is kapcsolatba hozza a lelkiismeret ezen genealogikus kezelésével.

<sup>426</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, §. 228

tunk erre, nem maradhat ki lelkiismeret a jelen legnagyobb kihívásaiban való szerepvállalásból sem. Ezzel az archaikus genealógia részévé válik a modernség legnagyobb küzdelmeinek is. Természetesen a modernség küzdelmeiben ilyen jelentős szerepet játszó genealogikus megközelítés nem azonos a lelkiismeret-problematika önálló modernkori történelmével.

Figyelnünk kell tehát arra, hogy ne keverjük össze ezeket a mozzanatokat: a modernség összefüggésében oly fontos lelkiismeret-problematika Nietzsche-nél mindenekeelőtt a genealogikus megközelítés folyománya, azaz erkölcstörténetileg egy korábbi korszak reflexiója, mint amilyen a modern lelkiismeret önálló problematikája mondjuk Rousseau-nál volt. Utaltunk arra, hogy ez nem csak problémátörténetileg jelenthet súlyos félreértést, de Nietzsche számára a genealógia leíró erkölcstanként való kezelése feloldhatatlan erkölcsi vádat is jelent.

A genealogikus maradvány és a legújabb kihívások összekapcsolódása vezet a lelkiismeret-probléma legspecifikusabb olyan nietzschei eleméhez, ami ugyan maga is genealogikus alapokon áll, de már túlemelkedik a genealogikus kérdésfeltevés logikai határain. Az az általános felismerés, hogy a lelkiismeret érvényes formái akadályozzák a jelen legfontosabb feladatainak megoldását, sokszoros komplexitásban jelenik meg a filozófia és a tudomány legaktuálisabb „jelen” problémáiban is. Az egyik esetben a metafizika számos változata akadályozza a tudományon alapuló „helyes tudat” érvényesülését, egy másik (ugyanolyan adekvát) esetben az önelégült tudományos korlátoltság „jó lelkiismerete”<sup>427</sup> a diszciplináris filozófiai korabeli agonizálásához vezetett. Ez és az ehhez hasonló alaphelyzetek leginkább még a szélesen értelmezett tudásszociológia körébe tartozó módon új pozitív értelmet adnak a gondolkodás és a tudomány „lelkiismeretes” működésének, létrehozván az „*intellektuális lelkiismeret*” olyannyira maradéktalanul Nietzschehez köthető teljes problémakörét. A „lelkiismeret” tudása nemcsak új értelmet nyer, de az eredeti értelem egyenesen ellentétébe fordul. Immár, Nietzsche-nél, a lelkiismeret (Gewissen) nem akadályozza a tudás (Wissen) adekvát kiépülését, de az intellektuális lelkiismeret a helyes (a kritikai) tudás kialakításának nélkülözhetetlen feltételévé válik.<sup>428</sup> Az intellektuális lelkiismeretnek ez a fogalma, éppen mert az alkotás különböző területeit öleli fel, újszerű szociológiai következményekkel is jár, így az erkölcsi alapelv világos kimondásával az *értelmiség* akkor még csak nyomokban létező társadalmi rétegének konstituálásához lát hozzá.<sup>429</sup>

A társadalmi tabukat mnemotechnikai célokból az emberek bőrébe égető társadalmi lét „lelkiismeret”-fogalmától hosszú út vezet Nietzsche értelmiség-fogalmáig, akinek „saját kora rossz lelkiismeretét”-nek kell válnia.

---

<sup>427</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, §. 204

<sup>428</sup> Egyes adalékok ehhez: *Jenseits von Gut und Böse*, § 203.

<sup>429</sup> Például *Jenseits von Gut und Böse*, § 212.

Ez az út azonban a felszabadulás útja. Nietzsche filozófiájának alapvetően felszabadító karaktere a lelkiismeret konkrét problémakörében is kiválóan érvényesül.

## A LELKIISMERET ÉS AZ ÍTÉLŐERŐ KAPCSOLATA

---

GARACZI IMRE

A mindennapi élet szétaprózódott folyamatai és cselekedetei mentén általában kulturális és civilizációs beágyazottságunk alapján viszonyulunk az erkölcsi és morális indíttatású kérdésfeltevésekhez. Tulajdonképpen az emberi viszonyokat érintő tetteink előtt – mint jól nevelt német idealisták – fel kellene tennünk azt a kérdést, hogy mit kell tennem itt és most? Arisztotelész szerint „Amire törekszünk, az a gyakorlati ész kiindulópontja; végpontja pedig a cselekvés kezdete.” Tehát elvileg, ha ez a *gyakorlati ész* etikai tartalmakkal párosul, akkor lelkiismeretről beszélhetünk. Mindezek alapján a lelkiismeret valamiféle általánosként kell, hogy bennünk éljen, és az adott szituációra szükséges a cselekvés kezdete előtt vonatkoztatni. Így érkezünk el a két- és félezer éves európai gondolkodás egyik középponti kérdéséhez, hogy létezik-e általános erkölcsi a priori? Aquinói Szent Tamás a következőképpen határozza meg az erkölcsi a priori legáltalánosabb elvét: „A jót meg kell tenni, a rosszat pedig kerülni kell.” Mindezek alapján a *Sollen* fogalma körül keresendő a lelkiismeret működésének autentikus leírása. Ezt a teológiai formában megjelenő érvelést emeli Kant imperatívusszá, azaz szerinte a *tiszta ész* magáért valóan is gyakorlati, s általános törvényt ad, amelyet erkölcsi törvénynek nevezünk. Így minden embernek van, illetve kell, hogy legyen lelkiismerete. Ez az elméleti alapvetés a gyakorlatban valójában teljesen használhatatlan, hiszen az élet általánosan relativizálódott tartalmai a jónak gondolt cselekvést rossz következményekkel illethetik, és fordítva.

Bármely emberi kultúrában megtalálhatók azok az általános érvényű imperatívuszok, amelyek a különféle kulturális hagyományok alapján általános érvényűnek tekinthetők. Ezek lehetnek formálisak, ahol az általános morális elv összehasonlítási alapként áll a cselekvés maximái előtt, illetve materiálisak, mint például a Szentírás parancsolatai. Ez utóbbi a konkrét, kézzelfogható tartalmi iránya miatt könnyebben követhető, míg az előbbi, az általános elven alapuló, már szélesebb körű tájékozódást igényel. Az alkalmazás tekintetében Kant ezt a kérdést teszi fel: „... kérdezd meg magadtól, vajon a cselekedetet, amelyet megtenni szándékozol, ha annak a természet – melynek te magad is része vagy – törvénye szerint kellene megtörténnie, tekint-